LA TEORÍA DEL *HOMO RISV CAPAX* (LA RISA COMO CAPACIDAD EXCLUSIVA HUMANA) EN ISIDORO DE SEVILLA. ANTECEDENTES, DELIMITACIÓN Y APORTES ISIDORIANOS

Nolo Ruiz
Universidad de Sevilla

Resumen: En el vigesimoquinto capítulo del libro segundo de *Etimologías*, epí -tome de la *Isagoge* de Porfirio, el filósofo hispalense Isidoro de Sevilla, tomando
el ejemplo del pensador tirio, recoge la teoría antropofilosófica del *homo risvcapax*, esto es, el humano definido como único ser vivo, mortal o inmortal, irra-cional o racional, capaz de reír. O lo que es lo mismo: la risa entendida como lo(más) propio –en el sentido de lo exclusivo– del ser humano. Una teoría quetiene una larga trayectoria en la historia de la filosofía antigua occidental hastallegar al planteamiento del filósofo hispalense (y también tras él). El presen-te artículo presenta la propuesta isidoriana mostrando los antecedentes, tantogenerales como específicos, en torno a la cuestión de la risa y de esta comopropiedad singular y distintiva humana, así como una delimitación del sentidoexpuesto en el pensamiento y obra de Isidoro de Sevilla, junto con las diferen-cias existentes entre las del pensador sevillano y sus precedentes filosóficos,esto es, sus aportaciones específicas.

Palabras clave: Isidoro de Sevilla; risa; antropofilosofía; *homo risv capax*.

THE *HOMO RISV CAPAX* THEORY (LAUGHTER AS AN EXCLU -SIVE HUMAN CAPACITY) IN ISIDORE OF SEVILLE. BACK -GROUND, DELIMITATION AND ISIDORIAN CONTRIBUTIONS

Summary: In the twenty-fifth chapter of the second book of *Etymologies*, epito -me of the *Isagoge* of Profirius, the sevillian philosopher Isidore of Seville, taking
the example of the tyrian thinker, takes up the anthropo-philosophical theory o *homo risv capax*, that is, the human being defined as the only living being, mo -tal or immortal, irrational or rational, capable of laughing. Or, in others word ,laughter understood as what is (most) proper -in the sense of exclusive- t thehuman being. A theory that has a long trajectory in the history of ancien Wes-tern philosophy up to the approach of the philosopher from Sevill (and also

after him). This article presents the Isidorean proposal by showing the background, both general and specific, to the question of laughter as a singular and distinctive human property, as well as a delimitation of the sense exposed in the thought and work of Isidore of Seville, together with the existing differences between those of the Sevillian thinker and his philosophical precedents, that is, his specific contributions.

Keywords: Isidore of Seville; laughter; anthropophilosophy; *homo risv capax*.
Recibido: 10 de marzo de 2023
Aceptado: 20 de septiembre de 2023
DOI 10.24310/NATyLIB.2023.vi17.16406

1. Introducción

Es cierto que no ha sido el de la risa, en relación con el ser humano y la pregunta que interroga por este, un tema que haya centrado mucha atención de la filosofía occidental a lo largo de su historia. Mas tampoco sería legítimo decir, sin incurrir en falsedad, que la cuestión haya sido totalmente preterida. Al contrario, la risa es (ha sido) objeto de reflexión antropofilosófica desde los inicios mismos de la filosofía, desde sus albores, tanto respecto al reconocimiento y señalamiento de la risa como propiedad específica (exclusiva) y diferenciadora humana, esto es, el ser humano definido como único ser vivo capaz de reír, así como a otros dos aspectos en torno a la risa (y relacionados con la anterior); a saber, el de la articulación o relación entre risa y racionalidad –y si aquella es entendida o puede serlo como atributo ligado a la dimensión corporal humana, y, por tanto, contrapuesta a esta, o si, por el contrario, risa y racionalidad pertenecen ambas al mismo ámbito, o aquella a esta–, y la de la interpretación y cuestionamiento ético y moral acerca de la risa y su conveniencia.

En *Orígenes o Etimologías en veinte libros*, Isidoro de Sevilla realiza un epítome de la introductoria *Isagoge* de Porfirio acerca de las categorías aristotélicas. El filósofo hispalense, como el tirio al que resume en la que, a la postre,

sería su obra principal y con la que, especialmente, el doxógrafo, pensador y santo sevillano ha quedado en los anales de la historia de la filosofía, se refiere, como ejemplo de la categoría de lo exclusivo, lo más propio de un ente, a la risa como aquello que supone lo único que ningún otro ser vivo, racional o irracional, mortal o inmortal, más que el ser humano posee. Es decir, la teoría del humano como ser capaz de reír, con potencialidad para ello. Es esta del *homo risv capax*, recogida por Isidoro de Sevilla en su obra principal y que define la risa como lo más humano, una de las teorías antropofilosóficas más antiguas de la historia de la filosofía y cuyas huellas pueden ser rastreadas hasta Pitágoras y las sectas pitagóricas del siglo VI a. C., para quien(es) la de reír supone una capacidad propia y exclusiva del ser humano siendo por tanto esta un elemento diferenciador suyo respecto al resto de seres vivos del mundo. Una concepción que tendrá continuidad posteriormente. Primero, en Aristóteles. Tras este, también se hizo patente, muy posiblemente por influencia pitagórica, en pensadores que pueden ser encuadrados en los marcos de las filosofías helenística y cristiana, hasta Isidoro de Sevilla –y posteriormente al hispalense, hasta la Baja Edad Media y las puertas mismas de la Modernidad–.

2. Antecedentes: la cuestión antropofilosófica de la risa en la filosofía occidental antigua

Ya en Pitágoras, origen según los historiadores antiguos de la teoría antropofilosófica del *homo risv capax* y de las principales, pese a no ser demasiadas, consideraciones acerca de la risa que tuvieron cierta repercusión y recorrido en la Antigüedad filosófica occidental, aparece la interdicción de la risa incontrolada, el claro precepto de evitarla. En este sentido, afirma Diógenes Laercio en *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* que una de las prescripciones pitagóricas era «no dejarse dominar por la risa»[1]. De la misma forma, Jámblico, discípulo de Porfirio –lo que, en el caso par-

[1] Diógenes Laercio, 2007: 426.

ticular que nos atañe en el presente artículo y en el tema de la risa como exclusividad humana en Isidoro de Sevilla, no está exento de relevancia[2]–, en el *Protréptico* (obra esta de gran interés para la historiografía aristotélica) enumera y explica los más arcanos mandatos de los filósofos pitagóricos, uno de los cuales reza: «No te entregues a una risa irresistible»[3]. Expone Jámblico que la risa, además de prohibida al menos en su expresión incontrolada –lo que implica, asimismo, por un lado, la existencia de al menos dos tipos de risa distintas, y, por otro lado, que la risa es susceptible de ser (o no ser) controlable–, fue denominada por Pitágoras como «representante de todas las pasiones»[4], y definida por este como «una floración y una ligera inflamación del organismo hasta el rostro»[5]. O lo que es lo mismo, señala la naturaleza corporal de la risa. Dada la alta estima y valoración otorgada por los pitagóricos, por influencia órfica, al alma humana con respecto al cuerpo, y a la vinculación que realizan de la risa con las pasiones y la corporalidad, era fácil que, tanto Pitágoras, como relevantes y destacados filósofos posteriores que bien pueden ser situados en líneas filosóficas de raíces o influencias pitagóricas, concluyeran con la censura y sanción de la risa. Al menos de aquella que no es expresada bajo el control y dominio de la razón, de la voluntad, la risa que no es conducida y guiada, como deben serlo el resto de las pasiones concupiscentes, por el platónico auriga del alma racional. Precisamente Platón, como buen pitagórico, en *La República*, en continuidad con el pensador samio, sostiene: «Es inaceptable que se presente a hombres de valía dominados por la risa»[6]. Y de forma similar, Aristóteles también expresa una concepción negativa acerca de esta cuando afirma en *Problemas* que

[2] v. *infra*.
[3] Jámblico, 2003: 285.
[4] Jámblico, *op. cit*., p. 297.
[5] *Ibid*.
[6] Platón, *Rep*., 389a. Esta misma idea aparece en otras obras platónicas como por ejemplo en *Leyes* (V, 732c), donde sostiene el filósofo ateniense que «hay que contener las risas violentas y lágrimas abundantes –todo varón debe recomendar esto a todo varón– e intentar guardar el tipo, disimulando toda la alegría exultante y todo su dolor extremo, tanto en los éxitos, cuando el espíritu protector de cada uno no retrocede, como en dudosos avatares, cuando los espíritus se oponen».

«la risa es una especie de trastorno y de engaño»[7]. Importantes autores de la filosofía patrística de los primeros siglos de la era cristiana abanderaron esta consideración desfavorable de la risa, tales como Basilio de Cesárea, Ambrosio de Milán o Juan Crisóstomo (Juan de Antioquía), además de Agustín de Hipona o Leandro de Cartagena. El obispo hiponate, en *Contra los Académicos, sostiene*: «No hay cosa más humillante que la risa»[8]. En idéntico sentido se expresa el santo cartagenero hermano de Isidoro de Sevilla quien, en *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo*, habla del «denigrante espectáculo de la risa»[9], a la cual considera como forma de locura y como vanidad: «En la risa se demuestra de ordinario lo que es el corazón de la virgen[10] [...]. El rostro es el espejo del corazón: no ríe a tontas y a locas sino la que es libertina. De lo que abunda en el corazón, dice el señor, habla la boca. Luego la risa que se adueña del rostro de una virgen procede de la vanidad de que está repleta su alma»[11].

En la interpretación negativa de la risa y su censura se aprecian, de manera específica, trazas de la tradicional dualidad dicotómica antropofilosófica del alma y el cuerpo humanos y de la supremacía (onto)lógica del primero sobre el segundo, de manera que, igual que aquel sobre este, debe ser la razón quien domine la risa. De hecho, el propio pensamiento pitagórico del que surge esta interpretación apunta a la cercanía del ser humano con Dios mediante la posesión y uso de la razón, en forma de *imitatio Dei* (imitación de Dios) –variante de la concepción (filosófica y teológica) cristiana del *homo imago Dei*, el ser humano a imagen y semejanza de Dios a través del alma, especialmente en su función racional–, contraponiéndola a la risa, la cual aleja al ser humano de la divinidad y lo acerca a la humanidad, a su propia humanidad o *en sí*, según consigna Jámblico cuando señala que la interdicción de la risa, al menos en su versión descontrolada, significa: «No

7 Aristóteles., *Prob.*, 965a15.
8 Agustín de Hipona, *Contr. Acad.*, V, 13.
9 Leandro de Cartagena, 1979: 203.
10 *Virgen* significa en este texto leandrino *monja* o *religiosa.*
11 *Ibid.*

te quedes obstinado e invariablemente en tu condición de hombre sino que, en la medida de lo posible, consigue filosofando la imitación de Dios, sustrayéndote a esa particularidad humana y prefiriendo la racionalidad a la risa»[12].

También nos encontramos en la filosofía antigua occidental con filósofos que distinguen de forma mucho más explícita entre una risa buena o aceptable y una risa mala o inaceptable, posiblemente, conscientes de la imposibilidad de presentar la risa humana como mera reacción corporal desligada de (en el sentido de independiente), o contraria a, la racionalidad. Así, Filón de Alejandría, filósofo helenístico del siglo primero que trató de sintetizar el judaísmo con la filosofía griega y cuya influencia resultó capital en algunos de los más importantes Padres de la Iglesia y, con ello, por ende, también en todo el cristianismo en general, no solo realiza esta distinción entre risa sana e insana, sino que, a diferencia del filósofo de Samos según Jámblico cuando señala la risa (la descontrolada) como contraria a Dios, Filón expresa una comprensión mucho más positiva acerca de esta, centrándose en aquella considerada como aceptable o buena, y que lo es en tanto que obra divina, al igual que la razón. En este sentido, sostiene que «Dios, sin duda, es el creador de la risa virtuosa»[13]. Lo que implicaría, asimismo, siguiendo estas tesis, que igual que mediante la razón, el ser humano podría quizás alcanzar (acercarse) también a Dios a través de la risa. El pensador alejandrino, apelando al profeta hebreo Moisés, sostiene: «La finalidad de la sabiduría es la diversión y la risa, pero no las que practican imprudentemente todos los necios, sino las de quienes ya se han vuelto canos, no solamente por su edad sino también por sus buenas reflexiones»[14], diferenciando con ello de manera clara dos formas de risa, una aceptable y otra, no, la primera de las cuales no solo es válida o tolerable sino mucho más, puesto que, según sostiene este influyente pensador, supone incluso el objetivo mismo de la

[12] Jámblico, *loc*. cit.
[13] Filón de Alejandría, 2010a: 163.
[14] Filón de Alejandría, 2010b: 411.

sabiduría. En este sentido, en *Migración de Abraham*, también nos habla de una *risa interior*[15]. De manera análoga, Clemente de Alejandría casi siglo y medio después, dice de la risa que «debemos frenarla»[16]; aunque se refería a la risa que no ha sido debidamente reída. Así, afirma:

> La risa emitida debidamente da impresión de equilibrio, mientras que lo contrario denota desenfreno. En una palabra: cuanto es dado a la naturaleza humana no debe suprimirse, sino más bien darle la justa medida y el tiempo oportuno. [...] Como animales racionales que somos, debemos gobernarnos con mesura, y distendernos en las ocupaciones serias y en las tensiones del espíritu con moderación, sin relajarnos hasta la disonancia[17].

En todo caso, este filósofo ateniense se sitúa en favor, más que de la risa, de la sonrisa, definida por él como relajación ordenada y armoniosa de la cara, ya que la sonrisa, dice, «es la risa propia del hombre prudente»[18], pues, a diferencia del necio, el santo –el sabio– sonríe, según él, silenciosamente, discretamente. Además del posicionamiento que censura la risa y de aquel que afirma la existencia de formas aconsejables o desaconsejables de risa, ambas de tradición pitagórica –y la mayoría de las veces interconectadas–, podemos apreciar una tercera vía, presente especialmente en relevantes autores de la filosofía helenística, que postula y defiende la (necesidad de la) complementariedad (o simbiosis) de razón y risa. El también samio Epicuro, en el cuadragésimo primer fragmento vaticano, sentencia eclécticamente que «hay que reír al mismo tiempo que hay que filosofar»;

[15] Anticipando además, o poniendo quizás incluso también, con ello las bases filosóficas de lo que posteriormente será la interioridad agustiniana, primero, y el sujeto moderno arquetipado en el *ego* del *ego cogito* cartesiano, después. Escribe el alejandrino: «Estas lágrimas que se manifiestan exteriormente como una risa interior y virtuosa son alimento de la inteligencia cuando el ardiente deseo divino saturando el lamento de la criatura se torna un canto hímnico hacia el Ingendrado», (Filón de Alejandría, 2012: 117).
[16] Clemente de Alejandría, 1998: 186-187.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

postulando con ello la necesidad de conjunción de lo racional y lo pasional, de razón y risa, de cuerpo y alma. De modo que, según esta concepción, la risa no solo no debe ser censurada, ni siquiera meramente tolerada, sino que se trata de una acción tan humana como necesaria igual que lo es la racionalidad. Cicerón, por su parte, que en *Sobre el orador* lleva a cabo una descripción de la risa en relación con la oratoria, y donde expone sus ideas acerca de la naturaleza de esta, la conveniencia de esta, los tipos posibles o sus causas, escribió que la risa puede erigirse en una herramienta eficiente –y no meramente como recurso oratorio sino también para evitar y solucionar conflictos–, en tanto que

> La risa propicia la buena disposición del auditorio hacia quien la provoca, ya porque todos con frecuencia admiramos la agudeza que se manifiesta en una sola palabra, en especial, cuando se contesta, pero a veces cuando se ataca, ya porque debilita al adversario, lo paraliza, falsamente lo ensalza, lo asusta, lo refuta, o porque hace ver que el orador es una persona culta, educada, de mundo y, en particular, porque mitiga y relaja lo sombrío, lo severo, y porque a menudo con chanzas y risa disuelve una situación desagradable que no es fácil diluir con argumentos[19].

Pero si hay un defensor de la risa en tiempos anteriores a Isidoro de Sevilla ese es Lucio Anneo Séneca, quien sostiene en la septuagésima octava epístola a Lucilio que el ser humano fuerte capaz de erigirse en triunfador frente al dolor es aquel que «no dejó de reír, aun cuando sus verdugos irritados por este mismo hecho desplegaban contra él todos los recursos de su crueldad»[20]. La risa, desde el prisma del pensamiento filosófico senequista, se erige, respecto a la cuestión del dolor y de la resistencia ante este, en un arma tan eficaz para vencerlo como la razón humana. Por ello se pregunta el filósofo cordobés: «¿No será vencido por la razón el dolor que lo fue por la

[19] Cicerón, 2002: 310.
[20] Séneca, 1986a: 472.

risa?»[21]. Séneca recomienda en *De la tranquilidad del alma* seguir más el ejemplo del atomista heleno Demócrito de Abdera que el del también presocrático Heráclito de Éfeso, ya que, si este era conocido por llorar, aquel lo era por reír, por su actitud abiertamente risueña tanto en el hacer como en el pensar, como se ha destacado a lo largo de la historia de la filosofía: «Demócrito solía reír»[22], afirmó Estobeo; «una continua risa solía agitar el pecho de Demócrito»[23], esgrime Juvenal; «de todo reía Demócrito, pues consideraba risible todo cuanto atañe a los hombres»[24], sostiene Hipólito. Es por esto por lo que dice Séneca: «[Hemos de tender a] imitar a Demócrito antes que a Heráclito. Pues este, cada vez que se presentaba en público, lloraba, aquel reía; a este todo lo que hacemos le parecía una desgracia, a aquel una estupidez»[25]. En este sentido, escribe (estoicamente) Séneca:

> Hay que restarle importancia a todo y aguantarlo con una actitud optimista: es más humano reírse de la vida que reconcomerse por ella. Añade el hecho de que también merece más agradecimiento por parte del género humano quien lo toma a risa que quien lo lamenta: aquel le deja alguna buena esperanza, este, en cambio, deplora neciamente las cosas que desconfía de que se puedan corregir; y para quien contempla todo en conjunto, demuestra más grandeza de espíritu el que no contiene su risa que el que no contiene sus lágrimas, dado que remueve un sentimiento muy superficial del espíritu y entre tanto decorado nada considera importante, nada grave, ni siquiera lamentable[26].

Como se puede apreciar en sus textos, según el pensamiento senequista, de entre todos los seres humanos merece mayor gratitud por parte de los demás quienes se ríen de la vida que quienes lloran por ella, como afirma en *Sobre la ira*, donde Séneca propone «restringir la ira de mil maneras; que

[21] *Ibid.*
[22] Eggers, C. et Juliá, V., 1986: 167.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] Séneca, 2013b: 278.
[26] *Ibid.*

la mayoría de los casos se eche a risa y a broma»[27], y en la que, con la actitud democritana por él mismo reclamada, exclama: «¡Con qué risas hay que acompañar los trances que nos arrancan lágrimas!»[28], poniendo en primer plano el de la risa como recurso para dar cumplimiento a la exigente ética estoica.

3. La risa como propiedad exclusiva humana en la obra isidoriana: delimitación y aportes

Finalmente, y llegando al núcleo del asunto, a la base y junto a estas ideas acerca de la risa aparece la teoría antropológica del *homo risv capax* y que, como se dijo al principio, en realidad tiene un largo recorrido que comienza, filosóficamente hablando, con Pitágoras de Samos, según recoge Jámblico cuando, en su comentario acerca de la citada interdicción de la risa incontrolable, escribe que la risa es, «frente a los demás seres vivos, propia del hombre –algunos, en efecto, lo definen [al humano] como un ser propenso a la risa–»[29], dado que reír supone la «distinción y diferenciación con los demás seres vivos»[30]. Aristóteles, tras este y siguiendo la misma línea, en *Partes de los animales*, expone, se adhiere a, y ratifica esta misma teoría e interpretación pitagórica cuando sostiene que «la causa de que solo el ser humano tenga cosquillas es no solo la finura de su piel, sino también que el hombre es el único de los animales capaz de reír»[31]. Es decir, que aparte del ser humano, «ningún otro animal ríe»[32]. Clemente de Alejandría defiende, igual que el pensador estagirita, esta teoría antropológica cuando afirma, en un epígrafe de *El pedagogo* acerca de la risa, de su inconveniencia y de la necesidad de refrenarla: «No por el hecho de que el hombre sea un animal

[27] Séneca, 2013a: 208.
[28] Séneca, *ibid.*, p. 221.
[29] Jámblico, *op. cit.*, p. 297.
[30] *Ibid.*
[31] Arist., *Part. An.*, 673a9.
[32] *Ibid.*

que ríe, debe uno reírse de todo»[33], dando por axiomática la definición del ser humano como *risv capax*. Será en la centuria siguiente, la tercera, cuando aparezca la citada obra propedéutica porfiriana, referencia directa de la que, muy posiblemente a través de la traducción latina de Boecio, toma Isidoro de Sevilla la cuestión de la definición del ser humano y de la risa como propiedad específica suya. Esgrime Porfirio en *Isagoge*: «Ser capaz de reír se predica solo del hombre y de cada uno de los hombres»[34]. Sin embargo, este texto teóricamente introductorio, como se ha apuntado anteriormente, no aborda cuestiones antropofilosóficas más que de manera tangencial, sino que trata de temas de lógica y lenguaje, de modo que el problema del ser del humano y de la risa como propiedad suya no son más que el ejemplo usado por el filósofo de la provincia romana siria para delimitar qué sean el género, la especie, la diferencia, lo propio y los accidentes. Así, dice: «El género es, por ejemplo, *animal*; la especie, *hombre*; la diferencia, *racional*; lo propio, *ser capaz de reír*; y accidentes son, por ejemplo, *blanco, negro, estar sentado*»[35]. Se pueden distinguir, según Porfirio, cuatro sentidos distintos de qué sea lo propio. Según el cuarto de los cuales, la propiedad «es aquello en lo que se reúnen el convenir a una sola [especie], a toda y siempre; como al hombre, ser capaz de reír, pues, aunque no se ría siempre, se dice, sin embargo, que es capaz de reír no por reírse siempre, sino por tener esta capacidad natural: esto, en efecto, le pertenece de manera innata, como también al caballo, la capacidad de relinchar»[36]. En *Tópicos*, obra recogida en el *Organon* –y en cuya exposición, explicación y comentario se centra la *Isagoge* porfiriana (desde una lectura fundamentalmente neoplatónica)–, Aristóteles señala que lo propio puede darse en dos sentidos: en tanto que *cuididad*, esto es, esencialidad, el ser que el ente es, y (o) como exclusividad, como aquello que no comparte con ningún otro ente, *lo propio*, como son los casos, según el estagirita, de leer y escribir. Es decir, lo propio puede

33 Clemente de Alejandría, 1998: 186.
34 Porfirio, 2003: 9.
35 Porfirio, *op. cit.*, p. 7.
36 Porfirio, *op. cit.*, p. 37.

ser entendido como lo idéntico o como lo exclusivo del ser humano. Una distinción relevante desde el punto de vista del de Estagira, quien señala que solo lo exclusivo es lo propio y no lo esencial, como refrenda cuando sentencia que si alguien da «como explicación un *propio* del hombre que indica el *qué es ser*[37] [su *cuididad*], no estará aplicando bien *lo propio* del hombre»[38]. Lo que significa que aquello que lo hace único es su propiedad (mas no su esencia o *en sí*). Es este en el sentido en que Porfirio, y posteriormente Isidoro de Sevilla, expone la risa como propiedad humana: como lo que le es exclusivo. Sin embargo, resulta interesante, en lo que respecta a la consideración porfiriana, la modificación del ejemplo aristotélico de lo propio humano apelando específicamente a la risa como aquello que puede ser señalado como propiedad exclusiva del ser humano. Así, donde Aristóteles escribe: «si es hombre, es capaz de leer y escribir, y, si es capaz de leer y escribir, es hombre»[39], afirma Porfirio: «Si se es hombre se es capaz de reír, y si se es capaz de reír se es hombre»[40]. Misma fórmula, distinta propiedad[41]. El pensador tirio destaca asimismo el innatismo de la risa en el ser humano y su carácter potencial: «La especie difiere de lo propio [sostiene literalmente Porfirio] en que [...] la especie se da siempre en acto en el sujeto; en cambio, lo propio, a veces solo en potencia: Sócrates, en efecto, es siempre hombre en acto, pero no ríe siempre, aunque es siempre por naturaleza capaz de reír»[42]. Al margen de esto, no hay en el texto porfiriano ninguna otra referencia a la risa en sentido antropofilosófico, a su interdicción o conveniencia, a sus diferentes posibles formas, usos, ventajas o desventajas, ni a ningún otro tipo de consideración moral o de otra índole. Por último, antes de Isidoro de Sevilla, Agustín de Hipona, en el siglo cuarto, en un capítulo de *Del libre albedrío* titulado 'La razón debe prevalecer en el hombre', dice:

37 «*Tó τί ήν είναι*», (Aristóteles, *Tóp.*, 101b38).
38 Aristóteles, *Tóp.*, 132a4.
39 Aristóteles, *Tóp.*, 102a20.
40 Porfirio, *op. cit.*, p. 48.
41 Posiblemente, por influencia pitagórica, como demuestra el conocimiento de Jámblico, discípulo a su vez de Porfirio, de los textos e ideas pitagóricas (tanto como las aristotélicas).
42 Porfirio, *op. cit.*, p. 63.

«Hay algunas otras acciones que ya no parece que sean propias de los animales, pero que tampoco son en el hombre el exponente de su mayor perfección, verbi gracia, bromear y reír, actos propios del hombre, sí, pero que, a juicio de cualquiera que tenga un concepto cabal de la naturaleza humana, son una de sus más ínfimas perfecciones»[43]. Pese a considerar la risa como imperfección, el pensador de Tegaste no puede más que reconocerla como propiedad humana.

Por su parte, Isidoro de Sevilla, en el citado vigésimo quinto capítulo del libro segundo de *Etimologías*, epítome de la exposición y comentario de las categorías aristotélicas que expone Porfirio en su *Isagoge*, recoge, igual que este, la teoría del *homo risv capax*. De la misma forma que el sirio, el santo filósofo sevillano tampoco trata específica y explícitamente acerca del ser humano o de la risa como propiedad exclusiva suya en sentido antropológico, sino que, simplemente, usa el mismo ejemplo que Porfirio. Es decir, que no es el tema de la risa el centro de su interés. Y no lo es no meramente en este capítulo, ni siquiera en los veinte libros que componen *Etimologías*, sino en todo el pensamiento isidoriano, como prueba el hecho de que, de las obras en las que aparecen más clara y explícitamente las ideas fundamentales de la filosofía antropológica de Isidoro de Sevilla, esto es, en los dos libros de *Diferencias* (especialmente en el segundo), en los tres libros de *Sentencias*, y en *Etimologías*, de ellas, solo en esta última recoge la teoría del *homo risv capax*, y lo hace en el libro dedicado a la lógica. Según se puede leer en *Diferencias*[44], para el filósofo hispalense los seres humanos se caracterizan por su capacidad para razonar, para alcanzar conocimientos mediante el uso de su inteligencia y para hablar, por ser, pese a esta racionalidad e inteli-

[43] Agustín de Hipona, *Lib. Albedr.*, I, VIII, 18.

[44] «*Homines svnt ratione capaces, intellectv sapientes, ora loqvaces, natvra magis qvam doctrina valentes, statv rigidi, vvltv erecti, figvra similes vniversi, et inter de dissimiles singvli, animo immortales, [sensv imbecilli,] corpore fragiles, mente leves, diversi moribvs, pares erroribvs, ad stvdia inertes, proni ad volvptates, [cassi labore,] divitiis cadvci, sollicitvdine anxii, singillatim mortales, prole mvtabiles, vita quervli, tempore celeres, tardi ad sapientiam, veloces ad mortem, de praeteritis nvdi, de praesentibvs exigvi, de fvtvris incerti; concipivntvr in iniquitate, in peccato nascvntvr, in labore vivvnt, in dolore morivntvr*» (Isidoro de Sevilla, *De Diff.*, II, 43).

gencia, más fuertes por su naturaleza, esto es, físicamente hablando, que por sus conocimientos, por tener una postura erguida y la cara levantada de modo que, mientras que los animales miran la tierra, el ser humano mira al cielo, por tener una forma similar a la del universo (es decir, por ser como un cosmos, un microcosmos), por poseer un alma inmortal, ser sensorialmente débiles, frágiles físicamente y volubles (cambiantes), por reconocerse en ellos una diversidad de personalidades, por la igualdad en sus errores, por ser perezosos para el estudio, propensos al placer y al ocio, así como a las riquezas transitorias, por tratarse de seres preocupados y mortales que se quejan de la vida, y para quienes la sabiduría llega tan lentamente como veloz la muerte, por experimentar el rápido paso del tiempo, de cuyo pasado están despojados, de presente ínfimo e incierto futuro, y por ser seres que nacen en el pecado, que viven en el trabajo y que mueren con dolor. Como se puede constatar, en esta obra isidoriana, una de las primeras en orden cronológico de su vasto trabajo, aparecen gran parte de las ideas acerca del ser del humano en las que Isidoro de Sevilla insistirá a lo largo de toda su literatura filosófica. Evidentemente, ni rastro de referencia a la risa como propiedad humana hasta el susodicho fragmento del segundo libro de *Etimologías*, donde dice[45]:

[45] «*Homo est animal rationale, mortale, terrenvm, bipes, risv capax. Genvs animal cvm dictvm est, svbstantia hominis declarata est. Est enim ad hominem genvs animal, sed qvia late patebat, adiecta est species, terrenvm: iam exclvsvm est id qvod avt aetherevm au hvmidvm [svspicabatvr]. Differentia vero, vt bipes, qvae propter animalia posita est qvae mvltis pedibvs innitvntvr. Item rationale, propter illa qvae ratione egeant: mortale avtem propter id qvod angelvs [non] est. Postea discretis atqve seclvsis adiectvm est proprivm in parte postrema [risv capax]: est enim solvm hominis, qvod ridet. Sic perfecta est omni ex parte definitio ad hominem declarandvm [...] Qvidam postea pleniores in docendo eivs perfectam svbstantialem definitionem in qvinqve partibvs, velvti membris svis, dividervnt. Qvarvm prima est de genere, secvnda de specie, tertia de differentia, qvarta de proprio, qvinta de accidenti. Genvs, vt animal. Est enim vocabvlvm generale et commvne omnivm animam habentivm. Species, vt homo. Est enim specialitas, qva separatvr a ceteris animantibvs. Differentia, vt rationale, mortale. His enim dvobvs differt homo a ceteris. Cvm enim dicitvr rationale, discernitvr ab in rationalibvs mvtis, qvae non habent rationem. Cvm [dicitvr] mortale, discernitvr ab angelis, qvi nescivnt mortem. Proprivm, vt risibile. Homo est enim qvod ridet, et hoc praeter hominem nvllivs animalis est. Accidens, vt color in corpore, doctrinam animo. Haec enim temporvm varietate et accidvnt et mvtantvr: et est ex omnibvs his qvinqve partibvs oratio plenae sententiae, ita: Homo est animal rationale, mortale, risibile, boni maliqve capax*», (Isidoro de Sevilla, *Etim*., II, 25).

> El hombre es un animal racional, mortal, terreno, bípedo y con capacidad de reír. Cuando se dice género animal, se está poniendo de manifiesto la sustancia del hombre. El hombre, evidentemente, pertenece al género animal; pero al ser esta una definición sobre manera vaga, se le añade la especie: es terreno. De esta manera queda excluido que sea aéreo o acuático. Dado que los animales están provistos de varios pies, se agrega la diferencia: es bípedo. Añadimos, igualmente, que es racional, frente a los que carecen de razón, y que es mortal, pues no es un ángel. Separados y aislados estos aspectos, incorporamos en último lugar lo que le es exclusivo: su capacidad de reír, dado que la risa solo es propia del hombre. Así, la definición del hombre resulta perfecta en todos sus aspectos. [...] Algunos autores posteriores, ampliando esto, dividieron la perfecta definición sustancial en cinco partes, que vienen a ser como sus miembros: la primera, se refiere al género; la segunda, a la especie; la tercera, a la diferencia; la cuarta, a lo que le es característico; y la quinta, a lo que le es accidental. Así, el género, animal, que es un término general y común a todos los seres dotados de vida. La especie, el hombre, característica que lo separa de los demás seres vivos. La diferencia, como racional y mortal, pues en esas dos cosas difiere el hombre de las demás criaturas. Así, cuando decimos racional, lo diferenciamos de los demás seres irracionales mudos, desprovistos de inteligencia; y al añadir mortal, lo distinguimos de los ángeles, que desconocen la muerte. Lo característico, que puede reír, ya que únicamente el hombre tiene capacidad para reírse, y, excepto él, ningún otro animal. Lo accidental, como el color en el cuerpo, o la cultura en el espíritu. Con el paso del tiempo, estos accidentes se transforman y varían. La definición completa consta de estas cinco partes: el hombre es un animal racional, mortal, que puede reír y es capaz del bien y del mal[46].

Que nunca antes de este fragmento y en ningún otro lugar de su obra trate acerca de la cuestión de la risa indica que, muy posiblemente, Isidoro de Sevilla no consideraba relevante el tema en su aspecto antropofilosófico. Y aunque defienda, como sus antecesores religiosos y filosóficos más relevan-

[46] Isidoro de Sevilla, *Etim.*, II, 25.

tes, la interdicción de la risa entre monjes y monjas –en las *Regula Monachorum*, establece que «cuando se están celebrando los misterios espirituales de los salmos, debe huir el monje de las risas y las charlas»[47] y que comete falta leve quien «ríe con exceso»[48]–, sin embargo, teniendo en cuenta que se encuentra poco ataque a la risa en la obra isidoriana, junto con el hecho de que no se halle en la obra isidoriana referencia a la dimensión corporal de la risa o su pertenencia a esta, y pese a que (parte de) la tradición de la que bebe el filósofo hispalense llama a la prudencia al respecto, cabe al menos cuestionar (dudar) acerca de la posibilidad de situar a un Isidoro de Sevilla mucho menos duro al respecto de la risa en su obra que no pocos de sus predecesores teológicos y filosóficos, en la línea –o cercana– (o también en ella) de filósofos como Séneca o Filón de Alejandría[49] (y continuada posteriormente por pensadores de la relevancia histórica de Tomás de Aquino y Francisco Suárez)[50], según la cual la risa, pese a manifestarse a través del cuerpo, pertenece a, o está relacionada con, la dimensión racional humana; es decir, la risa interpretada como reflejo del alma en el cuerpo y, por tanto, como parte de la razón del ser humano.

Junto con esta hipótesis, y más allá de ella, es posible observar una consecuencia –conclusión– de importancia e interés en lo concerniente a la aportación isidoriana relativa a la (historia de la) teoría del *homo risv capax*.

[47] Isidoro de Sevilla, 1971: 101.
[48] Isidoro de Sevilla, 1971: 115.
[49] En este sentido, en la quincuagésima segunda epístola a Lucilio, Séneca afirma que «al bribón le descubre su risa» (Séneca, 1986a: 304), es decir, que la risa traduce el pensamiento y la voluntad. En los mismos años, Filón de Alejandría aseguró que «la risa, en efecto, es en el cuerpo signo visible de la invisible alegría en la inteligencia», (Filón de Alejandría, 2016: 356).
[50] Tomás de Aquino, en el siglo XIII, afirma en *Suma teológica*: «Los movimientos externos son signos de la disposición interna, según se dice en *Eclo*. 19, 27: El vestido del hombre, su risa, su modo de caminar, nos hablan de su personalidad» (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q.168, a.1). Igual que este, después, en el siglo XVI también Francisco Suárez, en *Comentario a los libros de Aristóteles sobre el alma*, sostiene acerca de la risa: «Esta pasión del alma es libre y dependiente de la voluntad, pero es, a veces, tan poderosa, que apenas es posible su contención» (Suárez, F., *Com. De An*., disp.11, q.2, n.10).

De manera análoga a Pitágoras, y muy probablemente, de hecho, por influencia del pensamiento de este y las sectas que llevaban su nombre, Porfirio también realiza la distinción entre el ser humano y los demás seres vivos a través de la potencial e innata capacidad exclusiva de la risa. Sin embargo, a diferencia de la comparativa pitagórica, según la cual cuando se habla de la distinción entre el ser humano y el resto de seres vivos parece que, en realidad, con *seres vivos* se refiere exactamente, tal y como explicitará Aristóteles siglos después, e igual este que aquel, a las bestias, el texto porfiriano resumido y comentado por el santo pensador sevillano compara a los humanos, además de con los animales mortales y corpóreos, con los animales inmortales e incorpóreos, tales como Dios. Afirma Porfirio: «Animal es una sustancia animada sensible. [...] El *animal* se divide mediante las diferencias de racional e irracional, y también mediante las de mortal e inmortal. Pero la diferencia de mortal y la de racional son constitutivas del hombre; la de racional y la de inmortal, de Dios; y la de irracional y la de mortal, de los brutos»[51]. Isidoro de Sevilla, en este punto, realiza un cambio significativo respecto al texto de Porfirio. El filósofo hispalense, en la comparativa con el ser humano, pone como ejemplo de animal racional e inmortal a los ángeles, no a Dios. Ya que la risa, como el alma humana –que, según expone Isidoro de Sevilla, no tiene naturaleza divina pese a haber sido creada a imagen de Dios y a que a través de lo mejor de ella, la razón, el ser humano se acerque a la divinidad–, es creación de un Dios (definido ya desde Filón de Alejandría como) increado. O lo que es lo mismo, el santo metropolitano sevillano define la risa como *proprivm* humano, como aquello exclusivo de este y de ningún otro ser vivo creado. *Creado*; he aquí el matiz y la diferencia. Lo que muestra además intención filosófica (y teológica) que trasciende el mero epítome doxográfico acerca de las categorías aristotélicas en la elección –en el cambio– del ejemplo por parte de Isidoro de Sevilla respecto al original porfiriano, igual que este, a su vez, realiza respecto al texto aristotélico en el que se basa; variación que no es, o no parece, ni inocente ni neutra. Lo que

[51] Porfirio, *op. cit.*, p. 30

supone a su vez una prueba más de que *Etimologías*, como es sabido y ha sido destacado por numerosos de los mejores investigadores, exégetas y expertos en la vida, pensamiento y obra isidorianas, no son una mera recopilación, sino que el autor interviene y se posiciona. De ahí que corrija o reinterprete lo que considere erróneo o inaceptable. Si se tiene en cuenta el hecho de que, del mismo modo que Isidoro de Sevilla interpreta (cambia) el texto de Porfirio respecto a la comparativa del ser humano con Dios, para compararlo con los ángeles, y dado además que la cuestión antropofilosófica no juega en el fragmento, precisamente, papel mayor que el de ejemplo (es decir, que la modificación introducida por el filósofo hispalense no altera un ápice en lo sustancial el argumento porfiriano) cabe también plantear la posibilidad de si, primero, la ausencia de corrección o comentario alguno al respecto de la cuestión de la risa como propiedad exclusiva humana, manteniendo la elección porfiriana de la risa como lo exclusivo humano a diferencia de lo que hace el propio Porfirio respecto al texto de Aristóteles del que su obra pretende ser introducción, y para quien lo más exclusivo del ser humano es la capacidad para leer y escribir, puede ser interpretado como un posicionamiento implícito por parte de Isidoro de Sevilla en favor de la teoría del *homo risv capax*, como así parece, y siguiendo con ello, en todo caso, la tesis también expuesta[52] en la obra agustiniana (y de la que bebe el filósofo hispalense) de la risa como propiedad específica del ser humano –aunque esta no sea de las propiedades mejores que posee–, lo que resulta coherente; y si, segundo, esto no puede incurrir a su vez en contradicción historiográfica con la ausencia de referencias de esta teoría o consideración en las obras isidorianas anteriores a *Etimologías*.

4. Conclusiones

Resulta interesante, como se puede apreciar tanto en los antecedentes, como en sus implicaciones, no solo el tema antropofilosófico de la risa en

[52] *v. supra.*

general, sino especialmente la tesis de que nada, o acaso pocas o no muchas cosas, tan propiamente humano hay como la risa, dado que esta es aquello que nos permitiría diferenciar al ser humano de cualquier otro ser vivo[53]. Pese a que el texto de Isidoro de Sevilla, de la misma forma y consecuentemente como tampoco el de Porfirio, no tiene intención temática antropológica explícita, no es posible de ninguna de las maneras sin embargo obviar las fuertes y profundas repercusiones antropofilosóficas que supone la tesis de la (potencial) capacidad de reír como exclusiva del ser humano, de la risa como propiedad específica suya: el ser humano es mortal (y material) como los animales, mas también es racional (y poseedor de un alma inmortal) como los ángeles; pero solo la risa es verdadera y únicamente suya, aquello que no comparte con ningún otro ser vivo y lo que lo distingue de todos ellos. La risa es lo *proprivm* –lo (más) propio, lo más suyo– del ser humano. Más incluso que su material cuerpo animal y que su racional alma espiritual. Pese a lo cual, si para Porfirio la risa es tan exclusiva del ser humano que solo este es capaz de reír –ni siquiera Dios así lo puede–, Isidoro de Sevilla modifica el texto porfiriano en su epítome afirmando implícitamente con ello la (potencial) capacidad de Dios para la risa, en tanto que creador de la misma. La inclusión de este matiz puede ser interpretado como que Isidoro de Sevilla consideró las implicaciones filosóficas y teológicas de afirmar la capacidad de reír como lo propio humano[54], consciente de ello, y conocedor de la obra aristotélica, base de la introducción porfiriana en que se basa el resumen isidoriano, el mantenimiento, pese a ello, de la consideración de la capacidad para reír como lo exclusivo del ser humano, junto con la ausencia

[53] La hipótesis de que solo el ser humano es *risv capax*, esto es, tiene la capacidad de reír, sigue siendo un campo de investigación científica y reflexión filosófica, entre los que destacan los intentos de refutar dicha teoría (como por ejemplo el de Sasha Winkler y Gregory Bryant, del Departamento de Antropología de la Universidad de California, publicados en un artículo titulado '*Play vocalisations and human laughter: a comparative review*', y que intenta arrojar luz respecto a la posibilidad de la potencial capacidad de reír en animales distintos a los seres humanos).

[54] Considérese la lucha antiarriana protagonizada por Isidoro de Sevilla durante toda su vida (igual que por su hermano mayor Leandro de Cartagena antes que él).

de censura contundente a la risa en su obra puede suponer o indicar y dar muestras de la consideración antropofilosófica isidoriana acerca de la risa. Y demostrando una vez más, además, que *Etimologías* no supusieron una mera recopilación de intención enciclopédica (aunque también) en la que el autor recogió aséptica y neutralmente los contenidos, sino que se trata de una obra en la que la interpretación e intervención isidoriana juegan un papel fundamental en su configuración y significados, lo que no resulta baladí dada la influencia de esta obra durante siglos, y, por ende, la huella y relevancia isidoriana directa en la historia de la filosofía. Por otro lado, resulta asimismo históricamente significativo el recorrido y la pervivencia de la teoría del *homo risv capax* desde Pitágoras durante toda la Antigüedad, y cómo, desde diferentes perspectivas y con diferentes objetivos, llega hasta la Alta Edad Media hispana a través de historiadores y biógrafos de la filosofía, especialmente de influencia pitagórica, que la mantienen viva como antes que estos Aristóteles y después que ellos Agustín de Hipona, para que, desde ahí, Isidoro de Sevilla, como sus predecesores, la conservara vigente durante el medievo y más allá.

Bibliografía

Aristóteles (2000): *Partes de los animales*. Gredos: Madrid.

Aristóteles (2000): *Tópicos. Órganon*. Gredos: Madrid.

Aristóteles (2004): *Problemas*. Gredos: Madrid.

Agustín de Hipona (1963a); *Contra los académicos*, en *Obras de San Agustín*, v. III. B.A.C.: Madrid.

Agustín de Hipona (1963b); *Del libre albedrío. Obras de San Agustín*, v. III. B.A.C.: Madrid.

Cicerón, M.T., (2002): *Sobre el orador*. Gredos: Madrid.

Clemente de Alejandría (1998): *El pedagogo*. Gredos: Madrid.

Diógenes Laercio (2007). *Vida y obras de los filósofos ilustres*. Alianza: Madrid.

Eggers, C. et Juliá, V., (1986). *Los filósofos presocráticos*, v. III. Gredos: Madrid.

Filón de Alejandría (2010a). «Las insidias de lo peor contra lo mejor», en *Obras completas*, II. Trotta: Madrid.

Filón de Alejandría (2010b): «Sobre la plantación», en *Obras completas*, v. II. Trotta:

Madrid.

Filón de Alejandría (2012): «La migración de Abraham», en *Obras completas*, v. III. Trotta: Madrid.

Filón de Alejandría (2016): «Premios y castigos», en *Obras completas*, v. IV. Trotta: Madrid.

Isidoro de Sevilla (1971): *Reglas monásticas de la España visigoda*. B.A.C.: Madrid.

Isidoro de Sevilla (1992): *Diferencias*, v. I. Les belles lettres: París.

Isidoro de Sevilla (2004): *Etimologías*. B.A.C.: Madrid

Isidoro de Sevilla (2006): *Liber differentiarum*, v. II. Brepols: Turnhout.

Isidoro de Sevilla (2009): *Sentencias*. B.A.C.: Madrid.

Jámblico (2003): *Protréptico*. Gredos: Madrid.

Leandro de Cartagena (1979): *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo*. Fundación Universitaria Española: Madrid.

Platón (1988): *República*. Gredos: Madrid

Platón (1999): *Leyes*. Gredos: Madrid.

Porfirio (2003): *Isagoge*. Anthropos: Barcelona.

Séneca, L. A., (1986a): *Epístolas morales a Lucilio*, v. I. Gredos: Madrid.

Séneca, L. A., (1986b): *Epístolas morales a Lucilio*, v. II. Gredos: Madrid.

Séneca, L. A., (2013a): «Sobre la ira», en *Consolaciones. Diálogos. Apocolocintosis. Epístolas Morales a Lucilio*. Gredos: Madrid.

Séneca, L. A., (2013b): «Sobre la tranquilidad del espíritu», en *Consolaciones. Diálogos. Apocolocintosis. Epístolas Morales a Lucilio*. Gredos: Madrid.

Suárez, F., (1991): *Comentario a los libros de Aristóteles sobre el alma*. Fundación Xavier Zubiri: Madrid.

Tomás de Aquino (1994): *Suma de Teología*, IV. BAC: Madrid.

Nolo
manruifer@alum.us.es